第 62 卷 第 4 期 北京大学学报(哲学社会科学版) Vol. 62, No. 4
2025 年 7 月 Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences) Jul. 2025

哲 学 研 究

论中国思想中的“超越”

吴 飞

(北京大学 哲学系, 北京 100871)

摘 要: 超越问题,是理解中国文明特质、建构现代中国思想的核心问题。海外新儒家内在超越说和美国学者的内向超越说殊途同归,近年来学者们进行了深入检讨。前者主要与康德哲学对话,后者则主要与雅思贝尔斯历史哲学对话。这两种超越论都与世界各大宗教强调神人紧张与断裂的超越论非常不同,因而并不真正构成超越论。不过,两派学者的问题意识不容忽视。若全面比较中西宗教与哲学思想,需要认识到,从蒙昧自然到文明建构的启蒙,再从文明跨越到神圣,是西方超越论所关心的中心问题。中国儒道思想均有文明对蒙昧的超越,但较文明更高的不是超自然的神圣,而是天道自然。从文明建构到天道自然,同样可视为一种超越。而天道自然与蒙昧自然是相通的,因而这双重超越性既有断裂,又有回归,构成双向辩证关系。这双向辩证关系不会相互抵消,因而,我们可从中以发现超越问题的诸多层次,其中既肯定了人类文明创造的尊严,也强调了回归自然的意义。

关键词: 超越;蒙昧;文明;自然;天道

中图分类号:B 2 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5919(2025)04-0021-14

在中国思想的现代诠释中,超越是一个中心议题。西方的宗教超越性以及与之密切相关的哲学形而上学,是其文明构成的核心元素,但这在中国思想中不容易找到。许多学者又不肯承认中国思想缺乏超越性,试图寻求中国思想中不同形式的超越性。唐君毅、牟宗三先生等港台新儒家提出内在超越说,影响巨大,但也争议不断。比他们稍晚,美国学者史华慈也谈到中国古代思想的超越问题,继而有张灏、余英时等思想史学家继承和发展此说,他们与唐、牟一样注重内在,思路又略有差异,我们把他们的思路称为“内向超越”。① 两个思路的超越说引起各方面的广泛讨论。近年来,张汝伦、杨泽波、黄玉顺、赵法生、唐文明等学者对这两派超越说提出非常严肃的批评,但他们并不想完全放弃寻求中国思想超越性的努力,如赵法生提出“中道超越说”②,黄玉顺提出“情感超越说”③,唐文明也一直关注中国思想中的超越维度,提出“仁感孝应论”。④ 显然,中国思想传统中究竟有没有超越性,如果有,是何种超越,对于今日理解和重建中国现代文明,有着极为根本的意义。⑤ 本文试图对此问题做一简单梳理,并从性命论角度给出自己对相关问题的看法。

一、内在超越说

在港台新儒家学者中,唐君毅先生最早提出内在超越说。他首先对比中西宗教文化的不同,指出:

收稿日期:2025-01-18

作者简介:吴飞,北京大学哲学系教授。

① 唐文明:《乌托邦主义与古今儒学——评张灏的中国思想史研究》,《读书》2019 年第 8 期,第 53—61 页。

② 赵法生:《论孔子的中道超越》,《哲学研究》2020 年第 4 期,第 62—71 页。

③ 黄玉顺:《“情感超越”对“内在超越”的超越——论情感儒学的超越观念》,《哲学动态》2020 年第 10 期,第 40—50 页。

④ 唐文明:《仁感与孝应》,《哲学动态》2020 年第 3 期,第 24—36 页。

⑤ 吴倩:《近年来儒家“超越”讨论的新进展与再反思》,《国学学刊》2023 年第 4 期,第 7—9 页。

“人类之超越精神,又大皆由宗教中之神与人隔离,神高高在人之上以引起。中国之天神,因素富于内在性,及孔子发天人合一之义,孟子发性善之义以后,即使人更不复外人而求天。”①唐君毅清楚地意识到,神人之间的距离和张力,是超越性宗教精神的必要条件。中国早期宗教中神人距离很近,而且颇具内在性,此宗教观念之人文化即为儒家道德,因而不需要外在求天,缺乏西方宗教的超越性。

他在后文更详细指出,超越性宗教观的成立在于此世罪感与不幸:

> 以苦痛为罪恶之惩罚或罪恶之结果,以显一宇宙之正义或大法,乃世界各大宗教之所同然。②
>
> 在上述之一切宗教中,无论其信仰者为上帝或梵天或佛心、佛性,要皆被视为对吾人当前个人之心为一超越者。由是吾人如何可肯定此超越者之必然存在,即为一宗教哲学或形而上学之大问题。③

比照之下,中国思想中没有那么尖锐的神人张力,更没有强烈的个体罪感与神义论诉求,就不会有那样超越性的宗教信仰。唐先生于此点非常清楚,罗列中国文化特点七点之多,以证明中国超越性宗教信仰之淡薄。但随后笔锋一转,说道:

> 吾人之所以必肯定宗教要求为所当有者,即以人之肯定神,求神与不朽,实除出于为自己之动机外,尚有一更崇高之动机,乃纯出于对人之公心者。此即由于吾人之求保存客观的有价值人格,或对亲人之情,而生之望他人人格或精神永存不朽之心,并肯定一超个体宇宙精神生命之存在以护持人类之心,与求苍天鬼神,福佑国家民族与天下万民之心。④

唐君毅认为,具有此三种心的伟大人格,乃是仁心流行而不容已,可以不念及其个人生死,这就是中国思想中内在超越之根源。它可以不像西方和印度的宗教那样,与日常生活中的自然世界、人文世界相隔离,而是相贯通。他试图证明,“天地不特包含一切人生命精神之本原,亦且为一切人生命精神所之充塞弥沦,则天地即一大宇宙生命、宇宙精神也”⑤。相较而言,一神教“皆特重上帝之超越性,而较忽视其内在性”,而“天心之仁,则遍覆于自然万物而无所偏私。神运无方,帝无常处,曰天曰神曰帝,皆内在于万物者”。但中国思想又不像印度婆罗门与佛教那样视众生平等,“唯人能体天心,以人德合天德。故人禽之辨,不可不严”。印度宗教忽视人群组织,回教重个人独立,同交于安拉与先知,基督教重谦卑宽恕,归命于耶稣与教会,而“中国之各个人精神,为独立而当各以仁心遍覆各种人伦关系中之人的”。他因而总结出:“天一方不失其超越性,在人与万物之上;一方亦内在于人与万物之中,而宛在人与万物之左右或上下。”⑥

以上就是唐君毅先生论证中国思想内在超越的大致思路。一方面,他深刻认识到,无论一神教传统还是印度宗教传统,其明确的超越性都是基于对自然或人文世界的否定,而中国思想中缺乏这样的否定。另一方面,他又试图在中国思想中发现内在超越,是建立在天人合一、个体群体一贯的基础上的超越性。当前内在超越的讨论者,大多集中于牟宗三先生,甚至有人认为牟宗三才是内在超越说的真正发明者。这不仅不符合事实,也不利于学术讨论。以上对唐君毅内在超越说的梳理,可以帮助我们更好地看到内在超越说的来源与思想张力:唐先生本来已经很清晰地指出,超越思想来自超越者与自然、人文的断裂,而中国思想中缺乏这种断裂,是不可能有超越性宗教的。但他随后又从相当不同的意义上理解超越,说中国思想中有不同于西方和印度的内在超越。前后两段讨论在学理上并不圆融,这一矛盾在内

① 唐君毅:《中国文化之精神价值》,桂林:广西师范大学出版社2005年版,第43—44页。
② 唐君毅:《中国文化之精神价值》,第310页。
③ 唐君毅:《中国文化之精神价值》,第318页。
④ 唐君毅:《中国文化之精神价值》,第324—325页。
⑤ 唐君毅:《中国文化之精神价值》,第329页。
⑥ 唐君毅:《中国文化之精神价值》,第334—336页。

在超越说和内向超越说中都未解决。

在唐君毅的基础上,牟宗三先生借助康德哲学,对内在超越说做了更富哲学深度的讨论,并在多部著作中反复申述。《中国哲学的特质》中的这段表述,是其内在超越说的标准论述:

> 天道高高在上,有超越的意义。天道关注于人身之时,又内在于人而为人的性,这时天道又是内在的(imannent)。因此,我们可以用康德喜用的字眼,说天道一方面是超越的(transcendent),另一方面又是内在的(imannent 与 transcendent 是相反字)。天道既超越又内在,此时可兼具宗教与道德的意味,宗教重超越义,而道德重内在义。①

如果说,唐君毅是从宏观角度比较西方、印度宗教中的外在超越与中国思想中的内在超越,牟宗三则将这种比较浓缩在与康德哲学的深度对话中。康德的哲学体系可视为西方超越思想在现代最重要的形态之一,特别集中地体现了唐君毅所说的天人断裂。

康德的超越论,是存在论传统在现代主体性哲学之下的表现形态。康德哲学中有两个层次的超越。其一是康德自己所用的超验的(transcendent)一词,这个词即我们通常所说的“超越”,康德的界定是:“我们要把其应用完全限定在可能经验的限度之内的原理称为内在的原理,而把宣称超越这些界限的原理称为超验的原理。”②人所无法认知的上帝、灵魂、自由意志、外在世界等,皆为超验的,这是一种绝对的外在超越。

其二,在康德的实践哲学中,他虽然认为,在思辨领域中无法实现的纯粹理性证明,在实践的道德形而上学中可以实现,通过遵守定言命令而获得自由,但此处仍然有一种隐秘的超越。要像康德所讲的那样遵守定言命令,就并不仅仅是去做道德之事,而且不抱有任何目的地去做,但由于人性中固有的恶的倾向,不仅很难去做道德之事,即使做了道德之事,也很难抽去任何目的,这便是人性中的根本恶,是康德对原罪的哲学重述。③ 道德自由和人性之间,仍然有巨大的张力,以至于个人很难克服,只有将道德命令变成法律,才有可能帮助众多个体跨越这种张力。

第一个层面的超越,是康德对笛卡尔以来主体性哲学的继承与发展,在认识论上强调人无法认识上帝存在、灵魂不朽、宇宙有限无限,以及意志是否自由这些命题,这个层面的超越,是人无法跨越的外在超越。第二个层面的超越,则是在道德领域对基督教思想的继承,强调人类虽然在理论上可以按照内在的定言命令去实践,但人性中难以克服的趋恶倾向使这种虽然在内心之中的定言命令仍然是绝难完全遵守的。这个层面的超越可以说是一种内心中的超越。两相比较,外在超越是绝对的,人不可能跨越,内在超越因皆在内心当中,看上去是有可能跨越,但仍要借助外在立法,所以康德仅把自由当作一个设准。

牟宗三在认真研究了康德哲学之后,试图通过克服康德第二个层面的超越,一并解决第一个层面的超越。但我们若细加分析,牟宗三的用意与康德是完全相反的。康德无论外在超越还是内在超越,都处处强调突破这种超越的困难。虽然在第二个层面上,康德提出了自由的可能性,但定言命令的困难恰恰是自由之价值的保障。而牟宗三所念兹在兹的,却是如何打破康德所设的界限,使人通过“智的直觉”而达致自然界的物自体。他批评康德说:

> 在康德,自由纵使我们通过道德法则而可以清楚地意识到它,吾仍说他是一个冥暗的彼岸——无智的直觉以朗现之,它就是冥暗,冥暗就是彼岸,不真能成为“内在的”,虽然可以说它在实践的目的上而可为内在的,这其实是

---

① 牟宗三:《中国哲学的特质》,上海:上海古籍出版社 1997 年版,第 21 页。

② 康德:《纯粹理性批判》,李秋零译注,北京:中国人民大学出版社 2011 年版,第 245 页。

③ 康德:《纯然理性界限内的宗教》,李秋零译注,收入《康德宗教哲学文集》,北京:中国人民大学出版社 2016 年版,第 167 页。

一种“虚的内在”。①

与此相对:

> 吾人依中国的哲学传统,承认吾人可有智的直觉。如是,自由不是一“设准”,而是一朗现。它既是一朗现,吾人亦可说它有客观地必是、定是的确定性。②

牟宗三以“智的直觉”所关注的良知问题,本属于中国哲学传统中的工夫论,他以良知的朗现取代康德的设准,既不会承认康德哲学化的原罪观,更无定言命令的位置,完全取消了康德实践哲学中超越性之两端的张力。其内在超越关注宗教与道德两个层面,却无法打通认知外在世界的科学领域,而这正是康德第一个层面的超越性所真正关心的问题。牟宗三所说“顺康德而向前推进一步以朗现本体界”,更是无从谈起了。

因而,唐君毅和牟宗三试图以贯通天人的方式讲内在超越,其超越观与断裂天人的西方、印度超越观都有相当大的不同。牟宗三自己已经意识到超越与内在含义相反③,安乐哲、郝大维等学者对他们提出的批评,是有道理的。④

二、内向超越说

美国汉学家史华慈也试图寻找中国思想中的超越性,其后张灏、余英时等华裔思想史家继续发扬此说,他们虽然也与港台新儒家的讨论有相当大的关联,但其主要思路,则更多是史华慈之说的延续。

与港台新儒家不同的是,史华慈等人是在雅斯贝尔斯“轴心时代”说的背景下讨论超越问题的。雅斯贝尔斯概括轴心时代的特征是:

> 人们开始意识到其整体的存在、其自身的存在以及其自身的局限。他们感受到了世界的恐怖以及自身的无能为力。他们提出了最为根本的问题。在无底深渊面前,他们寻求着解脱和救赎。在意识到自身能力的限度后,他们为自己确立了最为崇高的目标。他们在自我存在的深处以及超越之明晰中,体验到了无限制性。⑤

其主要方面,同样是天人之间的断裂。人自身的局限和自然世界的恐怖,是轴心时代面临的基本问题,诉求的目标是解脱与救赎,且既有外在超越的明晰,亦有自我存在的内在超越。因而,史华慈直接将轴心时代视为超越的时代,认为其特点是“退而瞻远(the standing back, the looking beyond),以及对现实的批判”。⑥ 前半句的“退而瞻远”,与雅斯贝尔斯所强调的断裂和张力非常类似,但或许正是因为史华慈考虑到很难以此界定中国思想,加上了“对现实的批判”。

对这个问题,史华慈在《古代中国的超越》一文中做了更深入的讨论。他发现,中国古代的宇宙论缺乏神话色彩,与自然秩序几乎相同,因而没有超越维度,而中国的精神性思考主要集中在社会政治领域,理想社会秩序与社会现实之间的鸿沟提供了超越因素,而对现实政治的批判在孔子之前就已经大量产生了。孔子带来的“是对道德—精神生活的主体与内在方面的新关注”,但孔子强调的内在之仁与外在的社会政治规范并无对立。于是,史华慈在道家学派找到了更强烈的超越因素,因为他们崇尚自然,反对人为的文明建构。⑦

---

① 牟宗三:《现象与物自身》,长春:吉林出版集团2010年版,第55页,

② 牟宗三:《现象与物自身》,第54页。

③ 牟宗三:《中国哲学的特质》,第36页。

④ 安乐哲、郝大维:《通过孔子而思》,何金俐译,北京:北京大学出版社2005年版,第14—17页。

⑤ 雅斯贝尔斯:《历史的起源与目标》,李雪涛译,上海:华东师范大学出版社2018年版,第8—9页。

⑥ 本杰明·史华慈:《超越的时代》,施瓦茨:《思想的跨度与张力》,郑州:中州古籍出版社2009年版,第77页。

⑦ Benjamin Schwartz, “Transcendence in Ancient China,” *Daedalus*, Spring, 1975, Vol. 104, No. 2, pp. 57-68.

其后,张灏先生在《世界人文传统中的轴心时代》一文中认为,史华慈将轴心时代概括为超越太宽泛,于是他自己概括为“超越的原人意识”:

> 所谓“超越”,是指在现实世界之外有一个终极的真实,后者不一定意味否定现实世界的实质,但至少代表在价值上有一凌驾其上的领域。在“轴心时代”,这个超越意识有一个内化于个人生命的趋势,以此内化为根据去认识与反思生命的意义,这就是我所谓的“超越的原人意识”。①

与史华慈相比,此一表述与唐、牟的哲学性理解有了更多相通之处,尤其是将史华慈否定了的宇宙论超越性引了回来,并使内在超越成为外在超越的内化。因而张灏认为,无论儒道,都是“超越的天道已经内化于个人的内在心灵”②。但张灏和史华慈一样,也是通过社会政治文化的反思理解超越问题,而非如唐、牟那样关注哲学与宗教思想的细部。因而,他所理解的超越是不同于日常伦理的“超凡伦理”或“非常伦理”,日常伦理指的是“以家庭与工作为中心的行为规范”,“而‘非常伦理’正是要求超越家庭生活与职业工作的需要,在道德精神层面,对人格作一质的转换”③。

张灏注意到,发生轴心突破的文明都有一个强大的王权制度,并形成了相应的宇宙观,他把这种制度称为“宇宙论王制(cosmological kingship)”,轴心突破则在于,以超越的原人意识在政治上和宇宙观上同时突破宇宙论王制。这一点在政教二元的西方传统中非常彻底,“在中国晚周的‘轴心时代’,儒家与道家思想里都出现一些心灵秩序的意识,在思想上突破了宇宙王制的牢笼”④。但张灏认为,中国这种心灵秩序的突破终究不彻底,因而未能出现二元论权威。但他寄希望于这种超越内化观念对现代世界的意义:

> 因为这个观念使得超越意识所涵有的终极意识与无线精神,变成人的内在本质的一部分,从而产生一个理念:人的生命可以有着彻底的自我转化能力,如果配上入世取向,这种自我转化的观念很容易进而形成另一种观念——由群体的自我转化可以通向人世的改造与完美的理想社会的出现。⑤

余英时先生对内向超越的理解也是这一思路的产物。他在 1984 年的《从价值系统看中国文化的现代意义》一文中从人与天地、人与人、人与自我,以及生死问题四个方面,讨论了中国思想中的内向超越,并指出其基本特点是:

> 在西方的对照之下,中国的超越世界与现实世界却不是如此泾渭分明的。一般而言,中国人似乎自始便知道人的智力无法真正把价值之源的超越世界清楚而具体地展示出来。但是更重要的则是中国人基本上不在这两个世界之间划下一道不可逾越的鸿沟。⑥

既然没有断裂,又何谈超越呢? 或许是因为前面已经有很多学者谈到了中国思想中的超越问题,余英时并没有特别关心这个问题,他似乎已经将“中国的超越世界”当作一个既定的前提,此文真正的主题是,“我要从正面说明中国文化的内向超越性在现代化的过程中所已经发生或可能发生的作用”⑦。

在三十年后的《论天人之际》,余英时更系统地界定了他所理解的超越:“所谓‘超越’是指轴心突破

---

① 张灏:《世界人文传统中的轴心时代》,《时代的探索》,台北:联经出版事业股份有限公司 2004 年版,第 11 页。
② 张灏:《世界人文传统中的轴心时代》,第 15 页。
③ 张灏:《世界人文传统中的轴心时代》,第 16 页。
④ 张灏:《世界人文传统中的轴心时代》,第 22 页。
⑤ 张灏:《世界人文传统中的轴心时代》,第 25 页。
⑥ 余英时:《从价值系统看中国文化的现代意义》,《文史传统与文化重建》,北京:生活·读书·新知三联书店 2012 年版,第 451 页。
⑦ 余英时:《从价值系统看中国文化的现代意义》,《文史传统与文化重建》,第 457 页。

以后出现了一个与现实世界相对的超越世界。”①在此书中,余英时将轴心时代理解为超越时代,认为中国轴心突破就是内向超越,完成此内向超越的是孔子,但孔子并非凭空完成的,此前巫文化的逐渐人文化,是内向突破的准备。他将中西方的超越分别称为内向超越和外向超越,内向超越的最大特点是“不即不离”,即超越世界与现实世界之间并不悬隔。他认为,孔子的仁礼一体说“将作为价值之源的超越世界第一次从外在的‘天’移入人的内心并取得高度的成功”②。这种内向移入,就是从巫的传统中的鬼神信仰演变为对内在之德的强调,而其最成熟形态,则是道心、人心的区分。余英时甚至强调,道心、人心并非两种心,而是同一心的两种倾向。

> 就同为一心而言,二者是“不离”的,就各有所司而言,则二者又是“不即”的。所以我认为这两个新名词出现在西元前四世纪中叶,是中国内向超越已发展到成熟阶段的可靠信靠,“人心”“道心”之辨在宋明思想史上能发生那样深邃而持久的影响,绝不是偶然的。③

在笔者看来,对于为什么这种并不悬隔的关系可以称为超越,这段论述不仅没有解决问题,“不即不离”之说甚至将此困难更尖锐地展现出来。

三、对超越问题的反思

自内在超越说与内向超越说提出以来,国内外学者就频频质疑。一个最严厉的批评,就是此说以西方的超越概念理解中国思想传统,而内在与超越本就是相互矛盾的概念。④这个矛盾,牟宗三先生自己就已经意识到了。但我们需要进一步追问,这种矛盾的实质是什么,以及内在超越和内向超越说的理论关切究竟是什么？为此,我们要先厘清理解超越性的几个层面。

首先,认识到蒙昧生活的局限,从而超出它,若将此视为一种超越,雅斯贝尔斯提到的世界各大文明基本上都经历了,华人学者也常常从这个角度理解超越,但这往往不被西方宗教与哲学称为超越,或至少不是典型的超越,不妨更准确地称之为启蒙。但启蒙的目的是什么,不同文明有不同答案。许多早期文明认为自然是无限的,超出于其中的每个个体之局部的性命,并当做神来崇拜,这就是巫教传统,古代希腊和中国都表现出明显的巫教传统,有启蒙意义,但很难称为超越。但一神教传统突破了这个限度,认为自然是被造的,因而使人格性的绝对者超出于自然之上,自然反而成为局部的、有限的,但未必是坏的,这个可称为创世性超越。由对自然的超越再向前推一步,物质性自然不仅仅是被超越而已,而且是恶的、需要被否定的,同样,人类社会由于带有强烈的自然和日常气息,也被认为是需要被超越和否定的,绝对者与自然生活之间产生了巨大的断裂乃至对立,人类需要相当艰难地跨越这种断裂,才能达到更美好的生活。这可称为断裂性超越。

断裂性超越才是典型的超越。黑格尔在评论性善论与性恶论时,说主张性恶论的原罪论更高明,即在于此。⑤ 韦伯认为救赎宗教都来自神义论的追问,同样指向这个张力。⑥ 史华慈所概括的“退而瞻远”,也试图在这个意义上理解超越。并不是相信彼岸甚至相信神就可称为超越,那个与现实世界相对

---

① 余英时:《论天人之际》,台北:联经出版事业股份有限公司 2014 年版,第 219 页。

② 余英时:《论天人之际》,第 229 页。

③ 余英时:《论天人之际》,第 252 页。

④ 如安乐哲、郝大维:《通过孔子而思》,北京:北京大学出版社 2020 年版,第 14—17 页;张汝伦:《论“内在超越”》,《哲学研究》2018 年第 3 期,第 81—89 页;赵法生:《儒家超越思想的起源》,北京:中国社会科学出版社 2019 年版,第 283 页;赵法生:《内在与超越之间——论牟宗三的内在超越说》,《哲学动态》2021 年第 10 期,第 61—70 页。

⑤ 黑格尔:《法哲学原理》,导言第 18 节,邓安庆译,北京:人民出版社 2016 年版,第 58 页。

⑥ 马克斯·韦伯:《宗教社会学》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社 2005 年版,第 176 页。

的超越世界必须比现实世界好很多甚至相对立,与之相比,现实世界充满了罪恶、痛苦或不公,通过诸多艰苦的努力,才可能摆脱此世以达到彼岸,这才构成典型的超越。印度的人生皆苦、灵知派的物质世界为恶,以及基督教的原罪说,都成为超越说的理论基础,这正是韦伯所讲的三种典型神义论。无论以康德为代表的西方形而上学中的超越概念,还是雅斯贝尔斯“轴心时代”说中的超越概念,其核心都是超越世界与现实世界之间因断裂与悬隔带来的张力,张力越大,超越性越强。但一神教的超越性并非都达到了这个程度。如阿奎那的中世纪传统、莱布尼茨的神义论等,都并不强调超越者与被超越者之间的断裂,而停留在创世性超越的程度。

中国思想虽然讲天道,但认为天道即内在于人伦日用当中,通过很好地完成此世生活,就足以达致天道,这不仅未达到二元对立或断裂的超越性,甚至没有到创世性超越,只是启蒙的程度。以此为内在超越,确实是自相矛盾的。韦伯在中国宗教中无法找到这样的神义论和类似张力,所以否认中国传统有超越意义。无论内在超越说还是内向超越说,都无法反驳韦伯的质疑,其超越说便很难成立。因而,中国思想中并没有断裂性超越观,无论是外在还是内在的。这并不意味着中国文明不够开化和发达,我们没有必要用雅斯贝尔斯或其他西方人的标准来评判中国文明。

但若进一步探讨此问题,西方和印度等文明的超越论所设置的张力,往往是文明发展的重要推动力。说中国文明中没有超越性,就意味着缺乏这样大的张力,韦伯认为中国宗教缺乏超越性,正是因为它缺乏新教伦理的张力。① 前辈学者之所以如此关心超越问题,其深层原因也在于,通过超越说,找到中国文明的力量所在。而 metaphysics 一词成为学科名称,很大程度在于,meta 由“之后”转向“超越”的词义。形而上学是超越自然之学,所以在超自然的精神领域和自然领域之间本就存在着一个巨大张力。西方文明许多关键的发展,正是因为这个张力;韦伯在新教伦理中所发现的,就是这个精神张力。中国文明没有取得这个意义上的突破,是因为没有这个张力。

然而,韦伯另一方面的担忧,也来自这个张力:轻飘飘的斗篷变成了铁笼,充满了无灵魂的专家和无心的享乐人。② 现代社会的一大问题是往而不返,即沿着超越之路,走向无家可归的神圣与伟大,最终却迷失了自己。过度拉大现实与理想之间的距离,在激励人们奋进的同时,也会带来巨大的扭曲与焦虑,从而引发虚无主义。西方思想史,一直伴随着张力及其制衡的变奏。比如灵知派的二元论思想,就有着善恶之间的巨大张力,像查拉图斯特拉、马克安、摩尼等灵知派,都严于律己、志向高远,但正是因为其所求过高,所律过苛,而为大公教会所拒斥。奥古斯丁的创造论和原罪论构成早期基督教的基本品格,虽然已经避免了灵知派的极端二元论,却在原罪与恩典之间,仍然有极大的断裂性张力;至中世纪,又为托马斯·阿奎那的新说所稀释。在现代思想中,路德、加尔文再次空前张大了这种张力,哲学上则为笛卡尔、帕斯卡等所配合;斯宾诺莎、莱布尼茨等哲学家则从不同的角度中和这种张力。到了德国古典哲学,康德再次张大此张力,黑格尔则以辩证法将这种张力重新纳入一个整全的体系中。

所以,在现代文明处境下,若要挖掘中国思想之超越性的问题,必须深入思考中国思想如何理解和面对人类文明的基本张力,包括三个基本理论问题:一、如何理解人类文明与蒙昧自然的关系? 二、如何理解天道自然与文明的关系? 三、如何理解内在心性秩序?

这三个问题,既是西方超越论所针对的主要问题,也是中国超越论者所关注的实质问题。对这些普遍问题的不同回答,决定了中西宇宙观和人生观相当实质的异同,也是我们今天建立中国现代文明时无法回避的问题。

---

① 马克斯·韦伯:《中国的宗教 宗教与世界》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社 2004 年版,第 332 页。

② 马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社 2007 年版,第 187—188 页。

四、从蒙昧到文明

文明与自然的关系,是超越性首先要面对的问题。古希腊传统主要是在自然的框架下思考哲学与宗教问题,希腊诸神多为自然神,主要哲学家并未设想超出自然世界之外的领域。唯有柏拉图在《蒂迈欧》中,以神话的方式讲述了自然宇宙的制造。波斯的二元论宗教与希伯来的一神教分别与希腊哲学结合,形成了超越自然的两种宗教形态。哈纳克说,灵知主义就是基督教的极端希腊化。① 灵知主义是一种极端超越性的宗教,不仅使精神世界完全超出于自然世界,甚至将物质自然界彻底视为恶的。而借助《蒂迈欧》建立其创世论的基督教思想,虽然没有否定自然世界为恶,但将它当做被造物,同样是被超越的对象。借助希腊哲学发展其创世论的犹太教与伊斯兰教,同样发展出对自然的超越。

现代西方世俗文化兴起,宗教情感不再强烈,创世论虽然被大多数哲学家存而不论,但自然之被超越的观念却得到了继承和发展。主体性哲学的视角使哲学家们从自我的角度理解自然,于是,超越于自然之上的不再是神,而变为人类文明。培根明确将改造自然和创造新自然视为人类科学的目标,笛卡尔的心物二元论为物质性的自然世界划定了界限和数学性的研究方法,康德在悬置了本体世界之后,将"为自然立法"当作人类文明的职责。

由神对自然的超越,到人类文明对世界的超越,这是西方思想超越性最重要的体现。超越自然和改造自然,是现代文明极为重要的维度,也成为当前世界面临的一个巨大问题。

如何理解中国思想中文明与自然的关系,于是成为理解其超越性非常重要的一个问题。前述超越论者对这个问题已多有讨论。特别是余英时,在《从价值系统看中国文化的现代意义》一文中,将人与自然的关系视为讨论内向超越的首要问题。他接受了李约瑟所讲,中国思想将自然当作有机体而非机器的说法,并以"人以天地万物为一体"来概括这一态度。② 我们虽然也大致接受余英时的判断,但希望区分为"蒙昧与文明"和"文明与天道"两个问题来讨论,因为在中国思想中,这两个角度并不完全相同。其核心在于,中国思想中有对待自然的两种态度,即蒙昧自然与天道自然。

史华慈和张灏将超越理解为对现实政治的批判,认为道家的隐逸之士是较儒家更彻底的超越,立论过狭,不仅未能抓住超越性的实质问题,甚至颠倒了思考方向。庞大的人类文明体的产生,首先是对蒙昧自然的一种突破,这是中外思想家普遍赞同的。如孔子讲:"今之孝者,是谓能养,至于犬马,皆能有养,不敬,何以别乎?"明确人与犬马的不同。孟子则探讨"人之异于禽兽者几希",也是在强调人类文明之不同于自然世界。《礼记·曲礼》:"鹦鹉能言,不离飞鸟;猩猩能言,不离禽兽。今人而无礼,虽能言,不亦禽兽之心乎! 夫唯禽兽无礼,故父子聚麀,是故圣人作,为礼以教人,使人以有礼,知自别于禽兽。"《左传》中所讲立德、立功、立言三不朽,并非如西方传统中精神实体的宗教性不朽,而是依赖于人类文明史才能成立的文明性不朽,因为这三不朽均可视为对人类文明史做出的贡献。儒家传统之所以对历史的延续与编纂极为重视,正是因为历史承载了最根本的文明理想,是一种公共时空观的体现。③ 文明史,才使人类跨越了个体性命生生死死的自然时空局限,使不同时空的人类得以进行深度交流,并为人类提供了朝向不朽的精神追求,得以挖掘其内在心性。相对于被限于时空中的自然个体而言,这种文明的创造似乎可视为一种超越,而那种对现实政治的批判,是从属于这种文明观的,儒家并不是为批判而批判的。

制礼作乐,本就是为了人类能够有异于蒙昧野蛮的自然生活。这是一种启蒙,但并非对自然的否定

① Adolph Harnack, *History of Dogma*, Vol. 1, London: Williams & Norgate, 1905, P. 227.

② 余英时:《从价值系统看中国文化的现代意义》,第 463 页。

③ 参见吴飞:《文质之辨与历史哲学——对历史主义的一个回应》,《开放时代》2023 年第 6 期,第 37—53 页;吴飞:《时空作为性命节律》,《哲学动态》2024 年第 1 期,第 81—92 页。

或超越,因为蒙昧只是局部的自然,并非整全的自然。

五、天道自然

要理解文明与天道的关系,我们首先澄清天道,这是回应超越性的核心问题,也是现代中国哲学研究争论最大的问题之一。冯友兰提出天有五义:物质之天、主宰之天、运命之天、自然之天、义理之天,①最全面概括了天的诸层含义。这五层含义可能起源不同,但不同传统相互融合,最终形成含义相当丰富的成熟天道观中,它们并非五种不同的天,而是从五种不同角度对天道的理解。

近年有不少上古史研究对我们理解天道的哲学含义有较大助益。大致说来,殷商有帝的概念,可以理解为至上神,但与祖先神既不合一,亦无统属关系。天的概念是周人带来的,逐渐与商人的帝合一,但帝往往更侧重其人格神特点。②《诗》《书》中的上帝、天已经兼具了主宰、自然、物质、命运之含义。而流行于楚地的太一,与道家哲学相结合,在汉武帝的国家祀典中,与天、帝合一,后被认为即《周礼》中的“昊天上帝”,经过历代经学家的诠释,更与《周易》中义理、命运之天的含义牢牢结合,形成更为全面与成熟的天帝概念。“太一”这个本就具有强烈哲学意味的概念,自古史辨运动以来,就成为争论的焦点③,经过近百年的研究,古史辨派认为太一神是由哲学观念演化而来的说法已经被证伪④,但太一神与哲学观念有密切关系,却仍然不容否认。特别是在与帝、天等概念结合之后,“太一”概念更能体现出中国天道观的基本特点。而在先秦思想中,太一是儒、道两家共同尊奉的。《庄子·天下》:“建之以常无有,主之以太一。”儒家的《礼运》:“夫礼,必本于太一。”《荀子·礼论》:“归于太一。”

对于太一的哲学特征,可参考自先秦至汉代的下列描述。《老子》:“混而为一。”⑤《庄子·天地》:“泰初有无,无有无名。一之所起,有一而未形。”《列御寇》:“太一形虚。”《吕氏春秋·大乐》:“太一出两仪,两仪出阴阳,阴阳变化,一上一下,合而成章,浑浑沌沌,离则复合,合则复离,是谓天常。”又云:“道也者,至精也,不可为形,不可为名,强为之,谓之太一。”马王堆帛书《道原》:“虚同为一”,“无形者,一之谓也。”《淮南子·原道训》:“所谓无形者,一之谓也。所谓一者,无匹合于天下者也。卓然独立,块然独处,上通九天,下贯九野。员不中规,方不中矩,大浑而为一,叶累而无根。”《诠言训》又说:“洞同天地,浑沌为朴,未造而成物,谓之太一。”综合这些描述可知,天道之为太一,其基本特点是混沌为一的无形状态。虽然天道确有冯友兰说的五义,可以表现出道德性的主宰和赏罚,但其作为道德评判者的人格神形像是非常模糊的,我们看到其更多的特点是不可测度。

《论语》中孔子说:“天何言哉! 四时行焉,百物生焉。”不会主动发言和评判,这是先秦各家对天道的一个一般性理解。《穀梁传》昭公十八年,有人对子产说会有火灾,子产说:“天者神,子乌知之!”《左传》亦记此事,子产说的是:“天道远,人道迩,非所及也,何以知之?”今天多有论者以为“天道远,人道迩”是由宗教性转向人文性的结果,亦视为超越观的内向化,但结合上下文语境可知,子产之所以说“天道远”,并不是天道与人无关和疏远,而是天道不可知,我们无法把握,只能把握人道。再如《孟子》:“圣而不可知之之谓神。”《荀子》:“不见其事,而见其功,夫是之谓神。”《易传》:“阴阳不测之谓神。”所强调

---

① 冯友兰:《中国哲学史》,上海:华东师范大学出版社 2011 年版,第 27 页。

② 参见朱凤瀚:《商周时期的天神崇拜》,《中国社会科学》1993 年第 4 期,第 191—211 页;罗新慧:《周代的信仰:天、帝、祖先》,上海:上海古籍出版社 2023 年版,第 37 页。

③ 顾颉刚、杨向奎:《三皇考》,《古史辨》第七册中编,上海:上海古籍出版社 1982 年版,第 20—281 页。

④ 林559宇:《太一:楚文化、秦汉国家祭祀与原始道教探源》,北京:人民出版社 2023 年版。

⑤ 《庄子·天下》说老子、关尹“建之以常无有,主之以太一”,但《老子》书中并无“太一”字样,而是大量讨论了“一”,所以,“一”即“太一”。

的都是不可知。①

殷周之际的“天命靡常”观念,与对天道的这一理解也密切相关。面对强大的殷商被推翻这一历史巨变,人们首先质疑的是天命。如《尚书·君奭》中,周公说:“若天棐忱,我亦不敢知曰,其终出于不祥。”“天棐忱”是《诗》《书》当中频繁出现的用语,历代学者难得其解。孙诒让对今文《尚书》中全部十一个“棐”字做了详细研究,认为,“皆当为‘匪’之借字,其义为非,为不,为不可,为未及。”因而,“‘棐忱’亦与下文‘天不可信’义同”②。此说当为确解,则“天棐忱”与下文的“天难谌”亦为同义,《诗》《书》中的“天难忱”“天匪谌”等也是一个意思。就《君奭》中此一句而言,周公说的是,“若天棐忱”,其所表达的正是天命变易无常,不可知的观念。所以他后文说:“天不可信,我道惟宁王德,天不庸释于文王受命。”再三表达对天命易变的敬畏,并转向对周王之德的依赖。

类似说法还有《尚书·大诰》“天棐忱辞,其考我民”,《诗经·荡》“天生烝民,其命匪谌”,《诗经·明》“天难忱斯,不易惟王”等处,表达的也是同样的意思。而《尚书·祭仲之命》中,周公说:“皇天无亲,惟德是辅;民心无常,惟惠之怀。”这里也不是从天命观到人文观的转化,因为此语的后半段同样说民心也是无常的。当然更不是类似神义论那样,将天理解为必会赏善罚恶的人格神。其对天人关系的理解是:天道变易无常,是人无法把握的,人所能把握的只有人,因而做好人事,即通过修德,就最有可能获得天的眷顾,虽然这也不是必然的。这乃是一种“尽人事,听天命”的态度。

因而,儒道两家共同尊奉的天道,并非一个精神性实体,更非一个有明确善恶判断的人格神,而是一种混沌为一、不可测度、远远超出人类理解能力的天地运行之道。就其与人的理性认知能力的关系而言,我们确实可以称之为“超越”,但无论从儒家还是道家的角度看,它都既非创造性超越,更非断裂性超越。

六、自然与文明

我们现在来讨论自然与文明的关系,特别是儒道之异。儒道两家都以自然天道为最高。儒家的文明创造,最终的目的是参赞化育,因而化育万物的自然之道,是在文明之上的,但与文明之间并无断裂,制礼作乐,建立文明,正是为了实现自然天道。

在这个问题上,道家呈现出相当不同的态度。在老庄看来,文明的过度发展是对混沌自然的破坏。老庄的一些论述,常有看似将蒙昧自然混同于混沌自然的倾向,古今都有不少人这样理解。但我们认为,老庄并非简单地否定文明,回归蒙昧。老子虽主张“小国寡民”,但并非取消国家,庄子也有《应帝王》之作。同样地,他们所肯定的,并非蒙昧,而是自然总体的混沌状态。

归根结底,只有一种自然,所谓蒙昧和混沌,并非两种不同的自然,而是对自然的两种不同态度。所谓蒙昧,就是性命体对自然不加反思,任由自然本能力量所左右。《中庸》说的“百姓日用而不知”就是这一态度。“日用”,指的是自然之道在每个性命体上仍然在起作用,但不加反思,对这种自然没有把握,即“不知”。儒家所讲的启蒙,就是通过理性反思和礼法制度,把握自然,但很难一下子把握整体,所以只能从局部入手,逐渐接近对混沌整体的把握,此即参赞化育。但真正的整体把握总是非常困难,儒家论述中也只是在辩证和近似的意义上谈这种参赞。如果不能全面把握天道,在自以为接近于参赞天地的时候,是否其实是在以文明破坏自然呢?道家就是抓住了这个含混之处,批评礼法制度对自然的破坏。相对于通过文明礼法参赞天地,道家的态度则是通过最大限度地回归自然,以达到与混沌自然的融合。庄子对机心的批评,便是对文明破坏自然的严厉批评。他们返归自然的态度,看上去很像回归蒙昧

① 参见吴飞:《阴阳不测之谓神》,《中国文化》2021 年春季号,第 112—122 页。

② 孙诒让:《释棐》,《籀庼述林》卷三,雪克点校,北京:中华书局 2010 年版,第 102—107 页。

自然。但老庄都并不认可局部的蒙昧自然,如老子对五声、五色、五味的批评,正是对耽于感官享乐的批评。对于西方人所强调的,自然状态中难以避免的战争状态,老庄当然也不会赞同。因而,他们所倡导的返归自然,仍然是文明人对混沌自然的把握,只是因为以文明的方式很难把握自然的混沌整体,甚至往往会破坏混沌自然,所以他们采取一种崇尚自然的文明态度,即通过降低文明对自然的影响,更自觉地融入混沌自然。

所以,蒙昧—文明—天道,这一模式是儒道两家所共享的。而与之相对,西方模式可以理解为:蒙昧—文明—神圣。神圣的彼岸世界不仅超越于蒙昧,更凌驾于文明之上,这是真正意义上的超越。中国思想中也有超出文明的维度,但认为它竟是对自然的回归,看上去很像回归蒙昧。

这一模式中双重的张力,似皆可在不严格的意义上称为超越,根本上乃是混沌自然对蒙昧的超越,文明乃是一个中介性的力量,而并非终极目的。相对于存在论传统对自然的超越乃至否定而言,这是一种完全不同的态度。儒家和道家的态度都有很强的辩证色彩,但儒家是从文明的角度出发,道家是从自然的角度出发,因而呈现出很大差异,也各有困难。儒家从文明出发,通过礼乐制度建构公共时空,创造历史,但并非一个目的论的线性历史,而是在文明共同体中最终要回归自然、参赞化育;道家立足于自然,虽不得不借助文明,却不认为人可以把握自然,只能够顺应自然,因而对礼法文明都采取极简主义的态度,更强调回归自然、融入混沌自然。

内在超越论和内向超越论者所讲的超越,或是强调文明对蒙昧的超越,或是强调自然对文明的超越,但这都不是对自然的超越,而只是对人类某种态度的超越。它甚至不是对日常生活的超越。于是有中国哲学与思想中非常独特的一个方面:道在日常。而这也正是内在超越说所讲“内在”的一个方面。

老子说:“道可道,非常道。”可道之道,即可以被人类理性把握的道,都不是常道,常道是最高的自然天道,便是包括人在内的整个自然的混沌之道,也是日常运行之道。老子又推崇“见素抱朴”,回归最朴素日常的状态,就是大道。这与《中庸》所说“百姓日用而不知”,是同一个道理。但儒家不满足于仅仅日常生活中有天道,还要去主动地求知此道,使此道得以显明,文明共同体中的人们能够更自觉地按照此道生活。但因为道在日用之中,而并非来自一个外在的绝对者,所以对它的认识就并非遥不可及的。于是《中庸》又说:“君子之道费而隐。夫妇之愚,可以与知焉,及其至也,虽圣人亦有所不知焉。夫妇之不肖,可以能行焉;及其至也,虽圣人亦有所不能焉。……君子之道,造端乎夫妇,及其至也,察乎天地。”天道混沌,超出了人的理解能力,包括圣人,也不可能完全理解天道。而又由于道在日常,一般的匹夫匹妇也都有反思悟道的机会。

冯友兰著名的四境界说,可帮助我们理解这个问题:自然境界、功利境界、道德境界、天地境界。① 冯先生所说的“自然境界”,并非本文所说的自然,而是我们说的蒙昧,是日用而不自知的状态;功利境界是性命主体对蒙昧自然稍加思考,懂得理性思考自己的性命走向和时空定位,但仍然是局部的、偏执的,为自然本能所左右的状态;道德境界便是已经深刻熟悉文明共同体整体的时空定位,且愿意为文明共同体而牺牲自己;但天地境界,却是体认自然天道,与天地混沌一体的境界。冯先生未能阐明的是,居于两端的“自然境界”与“天地境界”有很多相似性,因为二者面对的是同一个自然,但是否经过文明的洗礼,会有重大不同。

《五灯会元》所讲,第一阶段的“见山是山,见水是水”,便是蒙昧状态,不加反思;第二阶段的“见山不是山,见水不是水”,便是性命主体已经开始运用理性进行反思的境界;第三阶段的“见山又是山,见水又是水”,则是回归混沌自然的最高境界。

因而,在性命论传统中,不仅儒道互补非常重要,且三教合流,佛教也被纳入这一体系之下。同样,

① 参见冯友兰:《贞元六书·新原人》,北京:北京大学出版社 2014 年版,第 61 页。

这也是性命论传统得以面对现代性问题的重要理论资源。儒家深刻认识到人类必然会走出蒙昧自然,建立文明共同体,西方文明传统所理解的超越,往往是对自然的超越。但儒家并不认为这是最高境界,文明是为了完善和回归自然天道。儒家和道家共同看重的超越,是自然天道对人类文明的超越。世界各大宗教虽然也强调人力的有限,但往往止步于文明对自然和个体的超越,无视自然对文明、混沌对蒙昧的超越。

正是由于天道对人的绝对超越,道家在根本上怀疑文明对蒙昧自然的超越,更怀疑文明能否达致自然天道。这既是对儒家文明的质疑和补充,更是对现代文明的警醒。人类文明的过度发展,已经使很多人不知自然为何物,人们已经完全无视物自体的本体世界,陷入不仅是为自然立法、更在文明的深处自我宣泄,无法找回自我与自然的境地。但另一方面,妄言回归自然在当前的文明大势中也起不到实质作用,过度文明化的趋势仍然在毫不犹豫地推进着。

道家对人类文明的批评无疑是非常深刻的,但儒家的态度则是务实和进取的。老庄的态度虽然很难提出积极的建设性方案,但对现代文明最深问题的揭示,却不容忽视;儒家的态度,则是在充分肯定知识的积累与文明的进化的前提下,始终以自然为最高标准。现在,我们无视文明的进步与发展已经不可能,但能否脱离文明的僭越,回到对自然的尊重,却仍是可以讨论的问题。无论文明的发展走出多远,人类毕竟仍然有其性命自然。认识到这一点,就有可能回归自然与文明的辩证,回到参赞自然的态度上来。

七、中国思想中的内在心灵

在自然与文明的辩证中,究竟如何理解中国式形而上学? 承认神的存在并不等于超越,只有经过形而上学的确认,才会有哲学意义上的超越。因而希伯来宗教与希腊哲学结合之后,才有真正意义上的超越。中国哲学中的天道,同样具有形而上学的意义,所以《易传》中说:“形而上者谓之道。”此“道”便是天道,称之为“形而上者”,是因为其混沌为一之性,超越一切形体。若说中国思想中的各家都有一个共同的超越观念,那就是自然天道。前文已经充分展示,天道与人类文明之间,是一种极为辩证的关系,而非等同或内化的简单关系。内在超越论和内向超越论者要么说天道内化为人心,要么说中国思想内倾的超越性不同于西方外在的超越性,都是过于简单草率的论断。但究竟如何理解心灵秩序在中国思想之崇尚自然的总体倾向中的位置,又是一个极为重要的问题。

外在超越的内在化,这在基督教中本就是一个非常核心的传统。保罗说:“岂不知你们是神的殿,神的灵住在你们里头吗?”奥古斯丁更将自我当作一个大问题,认为对神的最有效寻求,就在内心深处。基督教传统中的良知,就是内心深处的神。笛卡尔、康德等的现代主体性哲学,只是将这一点进一步深化而已。这个意义上的超越,反而更像是诸多论者所说的内在超越。但自然天道之超越性反映在心灵秩序中,却不可简单理解为这样的模式,更需仔细辨析。

首先,自先秦以来,中国思想传统确实极为重视自我和内在心灵。《论语》中孔子说:“古之学者为己,今之学者为人。”“为己之学”成为儒家心性之学的重要概括,使中国哲学传统很早就成为主体性哲学。但为己之学并非自私之学,它强调的是从自我出发,而非只关心自己。格物致知诚意正心以修身,是为了完善自我,然后才能去齐家治国平天下,而做到齐家治国平天下,仍然是对家中自我、国中自我、天下自我的进一步完善。

《大学》八条目次序可以非常清晰地展示这种心性之学的结构和意义。格物、致知、诚意、正心,这四条都是修身引领的工夫,其中究竟是致知还是诚意更重要,曾经成为宋明理学各家争论的重要问题,不赘述,但有一点是确定的,即,无论致知还是诚意,其重要性都来自于正心修身,而无独立意义,这正是其与西方心灵秩序以理性本身为中心的重要差别。笔者曾另文讨论中国传统哲学中身心一体的特点,

以区别于西方哲学的心物二元传统。[①] 正心虽然重要,它仍然是服务于修身的。所以,在八条目中,修身是枢纽,前面的四条都以修身为中心,后面的三条都以修身为基础,即“皆以修身为本”。修身是自我的完成,即性命论主体的确立。

由此心性结构可知,无论致知、诚意,还是正心,作为自我的功能和修身工夫,均不可简单视为自然天道的内在化,身心一体的自我,才是性命论主体的核心,它与自然天道的关联在哪里？中国传统中理解的自然天道,绝非现代人所理解的文明之外的自然界[②],作为形而上学概念,天道自然要落实在人的性命当中。《左传》成公十三年刘康公云:“民受天地之中以生,所谓命也,是以有动作礼义威仪之则,以定命也。”《中庸》首句可看作对此语的阐发:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”这短短的两句话,已经呈现了性命主体中自然与文明的辩证关系。人的性命自然(不仅仅是心)来自天之所命,人若按照天命展开他的性命,便是依道而行。在日常生活中,愚夫愚妇会不自觉地依道而行,但因为无法深入了解天道,日用而不知,致使天道无法彰显,这是一个自然而非文明的世界。人若自觉运用其理性能力,发现天道之理,并把它讲述和推扩开来,制定规则,使其他人也自觉遵循,这便进入了文明共同体,这种文明自觉就是“修道之谓教”。文明自觉使本来很小的自然生生共同体得以扩大,使不同时空的人得以深度交流,以深度挖掘其心灵的维度,建立了文明史与不朽的理想。但文明史的所有创造都应以性命自然为中心,如果文明脱离了自然,以自身为目的,那便偏离了天道。将文明视为对自然的绝对超越,以人或人所设定的神来为自然立法,这种超越观是完全异于中国文化的基本精神的。

身心一体的性命展开,才是天道在主体上的体现,要靠性命主体在自然与文明的辩证中完成。宋明理学中的心性论哲学,也要在这个意义上理解。程朱理学更看重人的理智能力,所以非常强调格物致知,但求知本身不是目的,目的仍要落实到性命生生的实践上。而阳明心学之所以批评程朱支离,就是担忧其过多用力于外在知识,结果无法返回性命自然。阳明所强调的“致良知”,也绝不是舍弃身体或家国,仅仅关注内心,而是更直接地回到性命自然,因而知行合一是心学一个极为重要的原则。

所以,如果认为中国哲学对心性的重视就是一种内在超越,也是不恰当的。心性之学是为己之学的反映,是中国主体性哲学的体现;而它的最终指向,是对性命自然和日常生活的维护,绝非对它们的否定与超越。

结　论

中国学者在接触西方文明之后,先是以西方科学为评判标准,后又以超越性为评判标准,来衡量中国传统思想。他们一方面认为中国传统思想一定有非常高明的精神追求,另一方面又无法放弃西方的评判标准,因而找到了内在超越或内向超越这样的理论。但经过海内外学者的辨析,这些理论的问题已很明显。笔者非常同意这些批评者的观点,认为内在超越说与内向超越说均不成立,因为超越学说所强调的此世与彼岸的断裂,在中国思想中是没有的。

但另一方面,我们也应该同情地理解在中国思想中寻求超越性的学者们。他们意识到超越性对西方现代文明形成的意义,寻求中国文化与世界各大宗教实质的对话。笔者认为,中国思想中对相关问题也有深度讨论,并形成了双重张力。一方面,西方超越性宗教,实质上都是文明对蒙昧自然的超越,超越就相当于文明的启蒙。这在中国儒家中有非常丰富的讨论。如果不考虑天人断裂的因素,我们也可以在不严格的意义上,称之为文明对蒙昧自然的超越。

另一方面,道家和儒家又都以自然天道为最高,整体性的自然天道是超越于人类文明之上的,人类

---

① 吴飞:《身心一体与性命论主体的确立》,《中国社会科学》2022年第6期,第71—85页。

② 吴国盛:《自然的发现》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2008年第2期,第57—65页。

要么是以文明的方式参赞天地,要么是通过回归自然而回到自然天道。这也可称为一种不严格意义上的超越。但自然天道并不体现为高高在上的创造者和评判者,而是内在于日常生活当中,虽然它超出于人类的理性能力。这种超越,与救赎性宗教的断裂性超越或创世性超越都是截然不同的。

单独讲来,我们可以不严格地将这两方面均称为超越,而在儒家思想中,这双重的超越也形成了双向的辩证关系,即文质彬彬。但这种辩证关系不会使双重“超越”相互抵消,而是蕴含了更多的思想可能性,在面对当代社会的诸多问题时,为人类文明创造新的可能性。

On Transcendence in Chinese Philosophy

Wu Fei

(*Department of Philosophy*, *Peking University*, 100871, *China*)

Abstract: The issue of transcendence is the core issue in understanding the particularity of Chinese civilization and in constructing modern Chinese philosophy. The view of immanent transcendence (内在超越) proposed by Neo-Confucianists from Hong Kong and Taiwan, and the view of inward transcendence (内向超越) put forward by American scholars reached some consensus, which have been subjected to serious critiques in recent years. The former is in dialogue mainly with Kantian philosophy (康德哲学), while the latter is mainly judged by Karl Theodor Jaspers' (雅思贝尔斯) historical philosophy. As these two ideas about transcendence are different from the view of transcendence held by the major religions in the West, which emphasize such antithesis as tension and breakage between celestial beings and human beings, they are not tenable as a real view of transcendence. The major concern of the scholars of these academic schools, however, cannot be neglected. If we want to make a comprehensive comparison between the Chinese and Western religious and philosophical thoughts, we must realize that the enlightenment from uncivilized nature to civilizational construction, and then from civilization to holiness, is the central issue concerned by the Western view of transcendence. Chinese Confucianist and Taoist thoughts both contain the transcendence of civilization over uncivilization. However, the realm above civilization is not supernatural holiness, but heavenly nature (天道自然). In the same way, the change from civilizational construction to heavenly nature can be regarded as a kind of transcendence. As heavenly nature and uncivilization are naturally interlinked, this double transcendence contains both breakage and returning, thus constituting a bidirectional dialectical relationship. In this relationship, heavenly nature and uncivilization will not cancel each other. Therefore, we can find out transcendence at multi-levels, which has confirmed the dignity created by human civilization, and also emphasized the significance of returning to nature.

Key words: transcendence; uncivilization; civilization; nature; heavenly nature

(责任编辑　刘曙光)